

3

Conocimiento y moral

Relación problemática en los libros I y II de *Aurora* de Friedrich Nietzsche

ALEXANDER ALDANA PIÑEROS*

Resumen

El capítulo pretende establecer una relación problemática entre el conocimiento y la moral, en consideración del especial tratamiento de orden genealógico dado por Nietzsche a la cuestión de la moralidad, asumida más bien como un conjunto de tradiciones, costumbres y convenciones a las que las personas atienden sin saber por qué, precisamente, por costumbre. Ahora, tal cotidianidad en la práctica de la moral viene de antiguo por procesos violentos y arbitrarios que se han incorporado en el vivir del hombre imponiéndose casi por naturaleza. Es pues la intención de Nietzsche poner en tela de juicio tal aceptación.

Palabras clave: moral, conocimiento, eticidad, costumbre, Nietzsche.

Introducción

El capítulo procura mostrar algunas de las posibles relaciones entre los temas concernientes al *conocimiento* y los temas propios de la *moral* en el libro segundo de la obra *Aurora* de F. Nietzsche, mas, haciendo una importante referencia al libro primero. Para efectuar tal relación habrá de proponerse una lectura que fije la conexión entre los problemas del conocimiento y la *eticidad (moralidad) de la costumbre*¹ que se abordan en el libro primero, esto contenido en el subtítulo:

*Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Docente investigador del Grupo de Investigación Philosophia Personae del Departamento de Humanidades, Universidad Católica de Colombia. aaldana@ucatolica.edu.co

¹ Hemos optado por entender la palabra alemana *sittlichkeit* como eticidad más que como moralidad, aunque se reconoce que tal concepto sufre del mismo intercambio semántico que hacemos en español.



“El conocimiento y la eticidad de la costumbre”, para luego, establecer el contacto con contenidos esencialmente morales –o como entendemos habitualmente lo moral–, inclinando el estudio a las *acciones* y al *principio mismo del acto*, esto en el aparte llamado: “El problema de determinar el principio del actuar”.

Así, de acuerdo con la problemática de la eticidad de la costumbre y de lo brumoso que nos resulta el principio del acto mismo, el camino de interpretación de este texto no ha de ser otro que el sugerido por Nietzsche: la crítica de todo principio moral que pretenda fundamentarse en las tradiciones o costumbres impuestas arbitraria e irreflexivamente por cualquier instancia de poder. Más adelante, a modo de conclusión, se intentará dar una consideración final que englobe la problematicidad de estas relaciones.

Se intenta además encaminar los estudios del Grupo de Investigación Philosophia Personae del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia, específicamente a la línea de antropología filosófica, hacia las reflexiones de la modernidad sobre las cuestiones existenciales más acuciantes en torno a la persona humana, como en este caso, representa el problema de la moralidad –o eticidad– en la conformación de las costumbres, normas y modos de ser de las personas, pero enjuiciando la instauración de normas morales que se dan en un claro movimiento de imposición irracional, basado en el poder y el miedo desplegados por las instituciones culturales hacia sus individuos, ejercicio crítico que plantea Nietzsche y que esperamos entender y presentar a cabalidad.

El conocimiento y la eticidad de la costumbre

Debe aclararse que la clase de conocimiento al que nos referimos se dirige al *campo de las acciones humanas*, tanto en la búsqueda de su origen como en las formas por las que se determina como buena –según un horizonte de interpretación moral determinado– y no en un sentido específicamente epistemológico. Así las cosas, la más inmediata forma de asociar los temas en cuestión: el conocimiento y la moral, será acudiendo a uno de los problemas dejados por Nietzsche en el libro primero de *Aurora*, a saber, la crítica a la *eticidad de la costumbre* que postulaba ya en el aforismo noveno. Recuérdese que “la eticidad no



es otra cosa que la obediencia irrestricta a las costumbres” (Nietzsche 67), a las que se obedece, no por su beneficio o utilidad para el ser humano, sino por ser la tradición una autoridad superior que se acata sin reparo por mor de su poderío, indeterminación e incomprensibilidad. En este orden de ideas, algo similar podría pasar con la moral que, como todo tipo de autoridad arcana, impide la reflexión y la discusión, pero que se constituye a la vez en una forma poderosa de entender la realidad y la relación entre las personas.

Nietzsche en este sentido, como sugiere el profesor Sánchez (128), pone de manifiesto en los dos primeros libros de *Aurora*, la necesidad de criticar una noción de vida humana hasta ahora comprendida y sujeta a los planteamientos ontológicos desde la eticidad y la moral. Con lo que se abre el campo de comprensión que permite ver que, al hacer tal revisión, puede extenderse esa sospecha al terreno del conocimiento, ante los modos que tiene el hombre de conocer el mundo y a sí mismo e incluso plantea el estudio de sus límites cognoscitivos.

Al parecer, Nietzsche pone el problema de comprender la profunda imbricación existente entre conocimiento y las estructuras de poder y dominación (Cano 137) que, como se postula aquí, son impuestas desde fuera, entre otros agentes, por lo que ha dado en llamarse *eticidad de la costumbre*, o dígase –como era propuesto más arriba– por un poder tremendo al que se acata no por convicción, decisión libre y razonable, sino porque ha sido impuesto de antiguo, al que se estima como sacro, al que se le teme en virtud de su poder “inmarcesible” o al que se le imputa la cualidad de ser conocimiento cierto y objetivo sobre las cosas.

En esto último, resulta válido comentar, aunque brevemente, la noción de objetividad en el conocimiento, que bien puede enlazarse con las ideas contenidas en el aforismo III, con las que Nietzsche reafirma la crítica a la ligazón entre el conocimiento y la eticidad de la costumbre, en particular critica el afán de objetividad del hombre. Así dice el pensador alemán acerca de aquellos que siguen los principios impuestos de manera indubitable:

Bajo la influencia de sus experiencias y recuerdos de los que no se puede librar, él suele admirar la neutralidad de los sentimientos, la objetividad, considerándola como algo extraordinario, genial o propio de una moral extraordinaria. Ese individuo no



comprende que semejante neutralidad es también únicamente *el hijo de la educación y de la costumbre*. (Nietzsche 127, énfasis añadido)

Este “sacrificio al *ídolo de la objetividad*” (Cano 69) es combatido por Nietzsche, pretendiendo dismantelar la presunta incondicionalidad de la verdad como fuente indiscutible de todo valor, para hacer referencia al abismo complejo de la realidad y del interior del hombre. Solo realizando este paso antropológico, el conocimiento abandonará sus imposiciones suprahumanas, como la moral o la religión, y tendrá un sentido existencial, dentro del cual incluso *la ciencia*, con sus postulados y pretensiones de objetividad, manifestaría sus límites vitales.

Atendiendo a Deleuze, cuando intenta explicar las razones que impulsaron a Nietzsche a criticar la relación moral-conocimiento, lo anterior se explicaría estableciendo un argumento que muestra la pretendida objetividad de la moral, diciendo que “El hombre que no quiere engañar quiere un mundo mejor y una vida mejor; todas sus razones para no engañar son razones morales” (Deleuze 136). Esta afirmación la contestaría Nietzsche por lo menos de dos maneras; primera, viendo que el problema moral que esto implica es el profundo error que se postula en el aforismo 116 de *Aurora*, cuando se pretende que “‘al conocimiento recto *tiene que seguir* necesariamente la acción recta’. –A causa de este principio todos los hombres heredaron la locura y la presunción habituales de suponer que existe el conocimiento de la esencia de una acción” (Nietzsche 133, énfasis añadido). Y luego, se objetaría esto en el párrafo 105, indicando que más importante que no querer engañar ni hacer daño a los demás, es no dañarse ni engañarse a sí mismo, viviendo “en una nube de opiniones impersonales... e involuntarias, casi poéticas. ¡Qué singular es este mundo de fantasmas, capaz de ofrecer una apariencia tan sensata!” (122).

Deleuze amplía la relación moral-conocimiento, poniéndola como causa de esa división entre el conocimiento y la vida, de la separación entre dos mundos que traza el hombre para vivir con algo de seguridad –que más adelante Nietzsche llamará reinos de la finalidad y del azar– rechazando el mundo, tomándolo como apariencia, juzgándolo sin cesar, viendo el error y evitándolo a toda costa, en suma, acusando la vida tal como se presenta.

En esta forma de análisis, que se hace cada vez más profunda, descubre el hombre los tres grandes *espesores* (Deleuze 137): el conocimiento, la moral y la religión; tres esferas pretendidamente supremas que determinan el ordenamiento de la existencia del hombre, con sus correlatos: la verdad, el bien y lo divino, valores superiores y objetivos de la vida. Estos aspectos han sido señalados por Nietzsche, aunque con una crítica, pues para él, la moral y el conocimiento no deben oponerse a la vida del hombre, al contrario, su deber es realizarle, pero desde la perspectiva humana y no como una instancia reguladora, impuesta por obligación desde un ámbito no humanizado. Por eso es tan vehemente su proposición en el aforismo 108:

En la medida que el individuo quiere su felicidad, no se le debe dictar normas sobre el camino que conduce a ella... las normas que se llaman morales están, a decir verdad, dirigidas contra los individuos y no tienden, en ningún caso, a su felicidad ... Mas hasta ahora la ley moral debía permanecer por encima de nuestra voluntad: no se quería realmente ofrecer ninguna ley, sino tomar algo de ella, descubrirla en alguna parte, dejarse mandar por ella desde algún sitio. (Nietzsche 124, énfasis añadido)

No obstante, este es el modo habitual de proceder de los seres humanos: *enanos astutos* (Nietzsche 141) supeditados a causas finales y voluntades últimas, basando sus intenciones, actos y anhelos en un mundo donde, aspiran, todo esté ordenado y delimitado, en el cual todo es consecuente y así puedan ordenar su vida según sus dictámenes. “Este es el reino de los fines y de la voluntad, que se opone, al reino del azar” (141), entendido como obstáculo o destructor del primero, especialmente, bajo la forma de las casualidades (“esos estúpidos gigantes”, como dice Nietzsche en el mismo aforismo), la Moira o el destino, en suma lo indeterminado, lo azaroso.

Sin embargo, todo lo hasta aquí escrito persigue reevaluar ese reino de los fines, y no solo por asociarse con la eticidad de la costumbre, sino porque, estrictamente, aleja al hombre de su propio ser y de la vida tal como se presenta: difícil, limitada, susceptible de error, de variación, de experimento, de indeterminación, pero, espacio de la actuación humana. Ante lo cual reclamará Nietzsche: “¡Ya es tiempo, pues, de que *aprendamos* que los gigantes también gobiernan en nuestro



mundo supuestamente especial de las causas finales y de la razón! ¡Y nuestros fines y nuestra razón no son enanos sino gigantes!” (142, énfasis añadido).

Se plantea con esto un cambio de reparto en el poderío de esos dos reinos, ahora la fuerza vital del hombre se inclinaría no al de la voluntad y causas finales, sino al del azar, donde son las propias manos del ser humano las que *lanzarían los dados* de las probabilidades de existencia. Puede interpretarse que lo azaroso que postula Nietzsche se conecta con todo aquello fundamental en el conocimiento y el actuar del hombre, mas permanece, para las capas exteriores de la conciencia, oculto, indeterminado, arcano en el interior del hombre. Al tiempo, el azar se erige como espacio de posibilidad y realización humana, por carecer constitutivamente de determinación y oponerse al mundo de la finalidad.

Se vislumbra entonces que el conocimiento debe ser asociado al hombre libre en tanto que este pueda criticar aquello que se sostenía como estable, es en ese sentido en que aparece la “confianza” de Nietzsche en la razón, la ciencia y el progreso del hombre, a los que no toma como absolutos sino “como un medio para poner en duda la religión, la metafísica... y la moral, para hacer de ellas ‘cosas discutibles’” (Fink 61). En concordancia con esto, si la vida no está supeditada a fines estáticos y fijos, puede pensarse en ella como experimento, pues, pareciera que constantemente Nietzsche alude a lo primordial de analizar el carácter experimental de la vida, a sus audacias y proyectos, a su tendencia a darse fines a sí misma, lo que dejaría libre al conocimiento y al hombre mismo con respecto a esos “ideales sobrehumanos”.

Lo que Nietzsche sugiere es la posibilidad de un cambio de actitud de la existencia humana invitándole a descubrir y desenmascarar todo aquel contenido tan sagrado como la moral, la religión, la metafísica, y en sentido amplio, todo orden impuesto por la eticidad de la costumbre, como algo hipervalorado por el hombre, pero que no tiene en su fundamento más que la acción del hombre mismo, quien se ha impuesto cargas enormes y les ha venerado desconociendo u olvidando que fue él quien les confirió tal poder sobre su vida concreta y les impuso como sus ideales de existencia.

El problema de determinar el principio del actuar

Es en el panorama de honda ignorancia de sí mismo y subordinación a poderes supraterrénos de diversa índole –metafísica, moral, religiosa, gnoseológica– donde el hombre defiende sus contenidos morales, en este caso, el fundamento de sus acciones. El ser humano ha creído comprender la esencia del proceso que termina en la acción. Habitualmente las personas dicen saber qué quieren hacer y conocen las profundas motivaciones por las que realizan sus actos y, por derivación analógica, los actos de los demás. Se tienen como conscientes, libres y responsables de su actuar. Aunque esto no podría ser más extraño, pues como declara Nietzsche en el aforismo 116:

¡No hay nada que le resulte más difícil de conocer al hombre, desde los tiempos más remotos hasta hoy, que el desconocimiento que tiene de sí mismo, y no sólo respecto al bien y al mal, sino también respecto a algo mucho más esencial! De acuerdo con una vieja ilusión, creemos saber con toda exactitud *cómo se produce una acción humana* en todos los casos posibles. (133, énfasis añadido)

Continuando con estas ideas, puede acudir al aforismo 119, en el cual Nietzsche advierte que, aun cuando alguien profundizara en el conocimiento de sí mismo, reconocería de manera insuficiente el conjunto de impulsos que constituyen su ser. Esto, porque hay dificultad en disponer las relaciones, intensidad y fuerza de tales impulsos, no es solo valorarlos e interpretarlos, es difícil racionalizar el entramado de instintos y admitir el grado de desarrollo de cada uno y su jerarquía respecto a los otros, el modo como procede ese proceso de *alimento y nutrición* de nuestras experiencias basadas en impulsos, como es denominado por Nietzsche.

Este sujeto que pretende conocer el origen y proceso de sus acciones, debe aceptar que en vez de ser estos una unidad determinada y relacionada con causas, consecuencias y finalidades, son un conjunto, un devenir de estados diferentes, una pluralidad de fuerzas que no se pueden separar de la variedad misma de fuerzas que constituyen al sujeto. No obstante, persiste el hábito de considerar todo lo que el hombre hace como consecuencia de su voluntad, incluso cuando no se tiene una experiencia total de las causas que impulsan a los actos. Factiblemente



es a causa de esta incapacidad, por lo que postula Nietzsche el tema de la *lucha de los motivos*, de la siguiente forma:

[...] antes de un hecho, en nuestra conciencia reflexiva, se presentan una serie de consecuencias de diferentes hechos que todos creemos poder realizar y las comparamos entre sí. Creemos que nos hemos decidido a realizar una acción cuando hemos constatado que sus consecuencias serán predominantemente las más favorables. (140)

Así, se asume que los actos se realizan de acuerdo con motivos, pero suele obviarse que en el momento del acto, el actuante está con frecuencia determinado por motivos distintos de los que había contemplado inicialmente. Es gobernado por un sentimiento o pasión, guiado por la comodidad o facilidad, por el influjo de la corporeidad, por el humor del instante o por la influencia del azar que dispara algún afecto inesperado. Lo que dicho por el autor quiere significar que: “en ese momento actúan motivos que, o bien nos son totalmente desconocidos o que conocemos muy mal, y *que jamás antes* habíamos podido confrontar respectivamente” (Nietzsche 140, énfasis añadido).

Esto resultaría en una batalla secreta de los motivos, que el hombre no puede establecer, permanece oculta, ignorando o no experimentando el motivo que se ha impuesto para llevar al acto. No obstante, las personas recurrentemente no contemplan este caudal de procesos inconscientes y se contentan con analizar tan solo la parte de la acción que se permite consciente, confundiendo “la lucha de motivos con la comparación de las posibles consecuencias de las diferentes acciones –una de las confusiones más rica en consecuencias y más funesta para el desarrollo de la moral!” (Nietzsche 140).

Como es difícil para la conciencia o para el estado de vigilia reconocer el desarrollo de esos impulsos, Nietzsche acude a la liberación de esas fuerzas por medios ficcionales, interpretativos y arbitrarios (como el sueño), con los cuales los impulsos se liberan o desahogan, pero tal salida no hace más que generar más interrogantes: acaso las “*ívaloraciones y juicios morales* no son más que imágenes y fantasías que encubren un proceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje convencional con el que se designan determinados estímulos nerviosos?” (Nietzsche 136-137).

En concordancia con lo precedente, ¿qué son entonces las vivencias del hombre, algo por completo desconocido e ininteligible o el fruto de una ininterrumpida sublimación de pulsiones e instintos? No podría irse tan lejos, lo que debe aceptarse es que en ellas es mucho más lo que se introduce por parte del hombre que lo que ya contienen en sí mismas o lo que han recibido de alguna instancia superior. Ante esto, es necesario recordar que el hombre no conoce del mundo más que lo que ha puesto en él.

Lo más valioso de estas consideraciones sobre el conocimiento del principio de los actos es que ya no pueden estos tenerse como contenidos universales y abstractos, es hora de que hagan referencia a las fuerzas primarias y reales que impulsan el pensamiento y la acción del ser humano. Además –para terminar este apartado–, no debe estimarse este proceso de indeterminación del principio del acto como algo negativo, al contrario, debe entenderse como una de las habituales críticas de Nietzsche a la tradición, en este caso filosófica, que de antiguo ha pretendido asociar los actos como una sucesión de causas y efectos preñada siempre de finalidades, las cuales son reconocidas por la conciencia y voluntad humanas tendiendo a ellas naturalmente.

Consideración final

Si la obra *Aurora* tiene por subtítulo: “Pensamientos sobre los prejuicios morales”, ahora sería lícito pensar que el hombre puede empezar a librarse de tales prejuicios al cambiar su manera de entender el mundo y su propio ser, sin atender ya al estudio de los valores en sí mismos, como existentes en un reino supremo y objetivo, sino *a la carga humana* –por así decirlo– que el hombre proyecta en sus acciones y experiencias, llamando a esto valores. En ese estado de libertad del espíritu –vuelve a aparecer la imagen del espíritu libre tan importante en la obra del alemán–, el hombre se descubre a sí mismo como el que dicta los valores y adquiere a la par, la posibilidad de trazar nuevos valores o de invertir el orden establecido por ellos (Fink 69), atacando afanosamente *ese sentimiento con respecto a las costumbres* que alegaba Nietzsche en el aforismo 19, pasión de sometimiento que se alejaba de la experiencia humana como tal y revestía a la costumbre



de un respeto basado en aspectos ilusorios como su antigüedad, sacralidad y su carácter incuestionable y que impedía, al fin, el desarrollo humano en forma de creación y experimentación de nuevas y mejores costumbres, teniendo como resultado el embrutecimiento de la humanidad.

Al ver el trasfondo que agita los actos del hombre, tendríamos que el conjunto de principios y fines tan elevados fijados más allá de él mismo, sería con una nueva mirada, *humanos, demasiado humanos*, como sugería en un juego de palabras Fink (61-62) aludiendo a una obra de nuestro autor. Así pues, Nietzsche exhortaba a desconfiar tremendamente de todo aquello de lo que, precisamente, el ser humano en todo tiempo se ha sentido más confiado: las normas morales impuestas por agentes externos que, incluso, le parecen como necesarios para la regulación moral y se presentan a su entendimiento –por una obnubilación pasmosa– como el conocimiento más evidente.

Por el contrario, el ser humano ya no debería buscar los fundamentos y fines de su existencia fuera, sino dentro de sí mismo, pues como ya nos aconsejaba el alemán en el párrafo 48: “Conócete a ti mismo”. A esto se reduce toda la ciencia. –Sólo cuando el hombre haya alcanzado el conocimiento de todas las cosas, podrá reconocerse a sí mismo, pues las cosas son únicamente los límites del hombre” (91). Por ejemplo, su vida no estaría más condicionada de antemano e irrestrictamente por el poder de la eticidad de la costumbre o determinada por una serie de preceptos morales inamovibles ni supeditada a poderes sobrehumanos, ahora podría decirse que se plantea la aparición de un nuevo sentimiento ante la existencia humana, nacido de la libertad de la persona.

Bibliografía

Cano, Germán. *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1986.

Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1981.

Nietzsche, Friedrich. *Aurora*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

Sánchez, Diego. *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 1989.